DER BEGRIFF
DES ABSOLUT WERTVOLLEN
ALS GRUNDBEGRIFF DER MORALPHILOSOPHIE.

(I.)

INAUGURAL-DISSERTATION

DER

PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT SEKTION I

DER

KGL. LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

VORGELEGT VON

FELIX KRUEGER

AUS POSEN.

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

DRUCK VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG.

1898.

MEINEN ELTERN

IN DANKBARKEIT UND HERZLICHER VEREHRUNG

GEWIDMET.

Vorbemerkung.

Die vorliegenden Druckbogen enthalten nur einen Teil (ungefähr ein Drittel) des der Fakultät eingereichten und am 15. Juli 1897 von ihr genehmigten Manuskripts.

Die Fortsetzung findet sich in der unter dem gleichen Titel im Verlage von B. G. Teubner erschienenen Schrift.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung 1

Erstes Kapitel. Kants Ablehnung einer psychologischen Begründung der Ethik 8

Zweites Kapitel. Der Gegensatz der Kantischen Moralphilosophie gegen den ethischen Eudämonismus 21

Drittes Kapitel. Zur Psychologie des Wertes 30

1. Die Wertungen in ihrem Verhältnis zu den Gefühlen und Strebungen 30

Die sozialen Gegensätze und wirtschaftlichen Kämpfe, von denen unser Zeitalter so heftig bewegt wird, haben auch das ethische Interesse allgemein gesteigert und neu belebt. Das Moralproblem kann nicht umgangen werden, wo es sich um weitgreifende und tief einschneidende Interessenfragen handelt, wo stark verbreitete und historisch fest gewordene Werturteile lebhaft umstritten, wo Neuerungen von grofser kultureller Tragweite gefordert werden. Aber aus diesem Verflochtensein ethischer Interessen mit drängenden Bedürfnissen des praktischen Lebens, mit sog. brennenden Tagesfragen, erwächst den moralphilosophischen Bemühungen eine Gefahr, mit der auch die Wissenschaft vom wirtschaftlichen Leben zu kämpfen hat: die Gefahr nämlich, dafs die Breite und Lebhaftigkeit der Diskussion die theoretische Gründlichkeit verringert und die Vertiefung der Probleme hindert, dafs insbesondere die wirklich prinzipiellen Fragen allzu weit in den Hintergrund gedrängt werden.

Die ethische Theorie des Sozialutilitarismus hätte die weite Verbreitung und allgemeine Anerkennung, die sie heute besitzt, schwerlich finden können, wenn nicht gewisse volkswirtschaftliche Bedürfnisse und Thatsachen die Aufmerksamkeit der Ethiker auf sich gezogen hätten. Immer genauer und allgemeiner wurde in neuerer Zeit die Bekanntschaft mit dem materiellen Elend breiter Volksschichten. Das führte naturgemäfs zu einer stärkeren Betonung der Pflicht jedes einzelnen, für das eudämonistische „Wohl“ anderer zu sorgen. Und es konnte nicht ausbleiben, dafs eine relativ so hochberechtigte sittliche Forderung absolut gesetzt wurde, dafs sie zum obersten

ethischen Postulat sich auswuchs. Die Sorge für das Glück aller oder möglichst vieler wurde für zahlreiche Moralisten zum Kennzeichen und Maſsstab der moralischen Gesinnung schlechthin.

Das Unzureichende dieses Moralprinzips tritt, wie mir scheint, schon durch eine genauere Betrachtung der wirtschaftlichen Thatsachen zu Tage. Man kann die Bestrebungen für eine Verkürzung der Arbeitszeit, für höhere Löhne, für persönliche Freiheit, für die geistige und sittliche Hebung der arbeitenden Klassen nicht unterschiedslos dem Begriff der sozialen Glücks- oder Luststeigerung unterordnen, derart, daſs es dabei überall nur auf quantitative Verhältnisse der Lust ankäme. Das Charakteristische, wodurch die Ware „Arbeit“ von allen übrigen Waren sich unterscheidet, besteht in ihrer eigentümlich persönlichen Qualität; darin, daſs sie von der Person ihres Verkäufers nicht zu trennen ist, und daſs daher der Arbeitsvertrag immer auch mehr oder weniger ein Herrschaftsvertrag ist. Hierin scheint mir der ethische Kern der sog. Arbeiterfrage zu liegen. Und schon die wirtschaftlichen Konsequenzen, die hieraus sich ergeben, sind geeignet, über den Sozialutilitarismus im strengen und eindeutigen, d. h. im eudämonistischen Sinne, weit hinauszuführen.

Aber die Hauptsache ist, daſs das Prinzip moraltheoretisch in keiner Weise genügen kann. Zugegeben, daſs die Forderung des Sozialutilitarismus als sittliche Pflicht allgemein empfunden werde: es ist noch nie bewiesen worden, daſs diese Pflicht alle anderen Forderungen des sittlichen Bewuſstseins restlos in sich einschlieſse. Die Frage ist, ob die soziale Luststeigerung in der That das oberste und absolute Ideal sei, dem alle übrigen menschlichen Werte sittlicherweise sich unterzuordnen hätten. Ist das sozialeudämonistische Prinzip der unbedingt giltige Maſsstab des moralischen Wertes? Welches ist der Grund der absoluten Verpflichtung zum sozial-nützlichen Verhalten?

Auf solche Fragen pflegen die Vertreter der Theorie zu antworten, dafs die moderne Ethik gar nicht daran denke, einen absoluten Verpflichtungsgrund oder ein unbedingt giltiges Prinzip der moralischen Beurteilung zu suchen. Man sieht aber nicht, dafs mit diesem prinzipiellen Verzicht die Ethik sich als solche selbst aufgiebt.

Mir scheint allerdings das Grundproblem aller Moralphilosophie in der Frage zu bestehen: Welches ist das unbedingt giltige Prinzip der moralischen Beurteilung, d. h. der Werturteile über menschliches Wollen? — oder, was dasselbe sagt: Was hat für den Menschen absoluten Wert?[1]) Sobald man diese Frage als unlösbar ausscheidet, hört die Moralphilosophie auf, eine selbständige Wissenschaft zu sein; es kann sich dann nur noch um eine Entstehungs- und Entwickelungsgeschichte „moralischer" Vorurteile handeln. Vom sozialutilitarischen Standpunkt aus kann allenfalls eine ökonomische und sozialpsychologische Statistik versucht werden über das, was in einem bestimmten Zeitabschnitt für bestimmte Gesellschaftsgruppen nützlich oder schädlich ist. Aber die Bezeichnung solcher Versuche als ethischer wäre rein willkürlich. Auch die, an sich natürlich höchst interessanten, Untersuchungen zur vergleichenden Rechts- und Sittengeschichte können niemals die Bemühung um die wirkliche ethische Grundfrage ersetzen. Die sog. Entwickelungsethik setzt regelmäfsig ein bestimmtes Resultat schon voraus; gewisse Anschauungen über das moralisch Wertvolle, über das, was eine historische Veränderung zur sittlichen Entwicklung macht, werden ungeprüft und meistens unausgesprochen zum Mafsstab der Beurteilung genommen.

Prinzipiell erklärt man sich neuerdings fast allgemein für einen ausnahmslosen ethischen Relativismus. Es bleibt dabei, wie gesagt, nur das Eine unverständlich, dafs man trotzdem noch von Moral und moralischen Werten redet. In eindeutiger

1) Vgl. im Folgenden: S. 24; 27/8; Kap. IV.

und widerspruchsloser Weise könnte das erst dann geschehen, wenn man ein unbedingt giltiges Prinzip der moralischen Beurteilung gefunden hätte und voraussetzen dürfte. Dessen Anwendung würde unvermeidliche Relativitäten ergeben (hinsichtlich der einzelnen wechselnden Inhalte der moralischen Bethätigung und Beurteilung), die die Moralwissenschaft nicht zu scheuen hätte, weil sie einer einheitlichen wissenschaftlichen Behandlung fähig wären.[1])

Die Vertreter des Sozialutilitarismus pflegen, im Gegensatz zu jeder metaphysichen Begründung der Ethik, ihren rein empiristischen Standpunkt stark zu betonen; sie suchen insbesondere auf psychologischem Wege den ethischen Problemen beizukommen. Hierin sicherlich liegt eine grofse historische Bedeutung dieser Phase in der Entwickelung der Moralphilosophie. Aber die Utilitaristen gehen nicht weit genug in der psychologischen Analyse.[2]) Im Allgemeinen gipfelt ihre Moralpsychologie in den beiden Sätzen: 1) Jeder strebt notwendig und unbedingt nach Steigerung und Erhaltung seines eigenen Glücks. 2) Wir sind aufserdem psychisch so veranlagt, dafs wir, der eine mehr, der andere weniger, Lust haben an der Lust anderer und ihre Lustminderung unlustvoll empfinden. — Über die Entstehung und das psychologische Wesen dieses Mitgefühls, dieser „sympathischen Instinkte", und über ihr Verhältnis zu dem individuellen „Glückseligkeitstriebe" sind die Vertreter des sozialutilitarischen Moralprinzips ziemlich geteilter Ansicht. Viele sind geneigt, schon hier, als bei etwas psychologisch Letztem, prinzipiell stehen zu bleiben, und beschränken sich im Übrigen auf historische Untersuchungen und auf praktische Vorschläge einer ökonomischen Lebensklugheit.

---

1) Am absoluten Werte gemessen, mufs natürlich jeder Wert, der damit nicht völlig identisch ist, zu einem relativen werden.

2) Vgl. unten Kap. II; IV.

Sollten nicht die sog. „spekulativen“ Ethiker, die man heute so geringschätzig behandelt, sollten nicht z. B. die Philosophen des deutschen Idealismus zuweilen schon weiter geblickt haben? Gewifs, sie überschritten allenthalben die Grenzen möglicher Erfahrung und liebten es, mit dichterischer Phantasie die Lücken ihrer Systeme auszufüllen. Aber schliefslich war es doch auch diesen spekulativen Geistern nur um den Menschen, um die Erkenntnis des Menschlichen zu thun, und noch das, was sie im Unerkennbaren zu schauen glaubten, war in der Regel nur ein ins Metaphysische hinein projiziertes (und freilich vorzeitig abgerundetes) Bild psychologischer Ansichten und lebensfähiger Ideale, die ihr vielumfassender Geist zunächst aus der gegebenen Wirklichkeit abgezogen hatte. Vor allem: sie hatten den Mut der letzten Fragen, der prinzipiellen Problemstellung, den man, wie ich glaube, nicht zu verlieren braucht, wenn man gewillt ist, in rein wissenschaftlicher Weise sich auf das Erfahrbare zu beschränken.

Auch Kant war sicherlich in seiner Ethik nicht frei von metaphysischen Annahmen. Aber trotzdem behaupte ich, dafs er die Moralphilosophie weiter geführt hat, als irgend einer seiner Vorgänger, und dafs nach ihm die ethische Prinzipienlehre keinen wesentlichen Fortschritt gemacht hat. Seit dem Niedergange des philosophischen Geistes in Deutschland um die Mitte unsres Jahrhunderts hat man vielfach die Berührung mit der sog. idealistischen Philosophie nahezu verloren. Die neuere Erkenntnistheorie hat vor etwa drei Jahrzehnten begonnen, sich wieder auf Kant zu besinnen, und sicherlich nicht zu ihrem Schaden. Die Moralphilosophie wird diesem Beispiel folgen müssen.

Freilich: nicht in einer kritiklosen Rückkehr zu Kant kann heutzutage die Ethik ihre Aufgabe erblicken. Als Moralphilosoph hängt Kant viel inniger mit seiner Zeit und ihren Schwächen zusammen, denn als Kritiker der Erkenntnis. Und durch seine eigene Erkenntnistheorie wird seine Ethik teil-

weise zu korrigieren sein. Die Konsequenzen der Kantischen Erkenntnislehre sind für die Moraltheorie noch keineswegs vollständig gezogen worden. Man fördert weder das rechte Verständnis für Kants Werk, noch die Moralphilosophie selbst, wenn man, wie das einige vorzügliche Kenner der Kantischen Philosophie zu thun pflegen, Kants unanalysierte und teilweise so vieldeutige Begriffe blofs dialektisch paraphrasiert und immer wieder hin- und herschiebt. Von Kants Ethik gilt, wie ich glaube, ganz besonders, was von seiner Philosophie überhaupt einer ihrer besten und verehrungsvollsten Interpreten gelegentlich gesagt hat: Kant verstehen, heifst — über ihn hinausgehen. Die Schöpfer geschlossener philosophischer Systeme sind selbst nicht anders gerecht zu würdigen, als dafs man (den Rat Herbarts an Schelling befolgend) sich entschliefst, „aus den Durchgängen ihrer Systeme hervorzutreten und neues Land zu gewinnen“.[1]) Das ist umso unerläfslicher für jeden, dem die philosophische Kritik, und die Beschäftigung mit historisch vorliegenden Theorieen überhaupt, nicht Selbstzweck, sondern nur ein Mittel ist, zu neuen Erkenntnissen, zu positiven philosophischen Einsichten zu gelangen.

Kant hat uns gelehrt, dafs alles Objektive in der Welt auf subjektive, psychische Funktionen und Gesetzmäfsigkeiten zurückzuführen ist. Die Aufgabe, die aus dieser fundamentalen Einsicht der Psychologie erwächst, ist für das Gebiet des Wollens und der Werte noch nicht gelöst. Die Ethik kann auf ein objektiv giltiges oberstes Werturteil nicht verzichten, will sie über den Skeptizismus und den unumschränkten Relativismus hinauskommen. Soll aber zugleich jede metaphysische Voraussetzung ausgeschlossen bleiben, so darf nicht irgend ein aufserpsychischer Zustand oder ruhender „End-

1) Herbart [10], S. 18. — [Die in eckige Klammern eingeschlossenen Zahlen beziehen sich auf die Nummern des Litteraturverzeichnisses].

zweck“ als absolut wertvoll angesprochen werden. Das unbedingt giltige Werturteil — wenn es ein solches giebt — wird vielmehr auf eine funktionelle Gesetzmäfsigkeit unsres psychischen Lebens sich gründen müssen.

Im Folgenden soll zunächst, zum Zweck der methodischen Orientierung, Kants methodologischer Standpunkt, insbesondere seine Abneigung gegen eine psychologische Begründung der Ethik kritisch betrachtet werden. (Kap. I und II). Hieran schliefst sich — unabhängig von Kant — eine werttheoretische Untersuchung (Kap. III und IV), die den Versuch enthält, die Grundfrage der Moral dadurch wissenschaftlich zu beantworten, dafs der Begriff des absolut Wertvollen zu Grunde gelegt und durch psychologische Analyse inhaltlich bestimmt wird. Anhangsweise soll schliefslich das gewonnene Resultat noch dadurch beleuchtet werden, dafs eine neuere Theorie des absolut Wertvollen, nämlich diejenige Schuppes, ihm gegenübergestellt wird.

Eine ausführliche Kritik der Kantischen Ethik bleibt einer späteren Veröffentlichung vorbehalten.

Erstes Kapitel.

Kants Ablehnung einer psychologischen Begründung der Ethik.

Wer zur Lösung des Moralproblems einen Beitrag zu liefern unternimmt, muſs vor allem zu der prinzipiellen Frage-Stellung nehmen: mit welchen Mitteln die Moral wissenschaftlich zu bearbeiten sei, welche Methode insbesondere die ethische Prinzipienlehre zu befolgen habe. Diese methodologische Vorfrage ist seit Kant ein Hauptstreitpunkt der wissenschaftlichen Ethik. Bis heute gehen die Ansichten darüber weit auseinander. Unter den philosophischen Moralisten unsres Jahrhunderts lassen sich in dieser Beziehung im Wesentlichen zwei entgegengesetzte Anschauungen unterscheiden, die man kurz als die Kantische und die psychologische bezeichnen kann.

Kant hat, wie man weiſs, seine eigene Methode als eine ganz neue und eigenartige von allen vor ihm in der Moralphilosophie befolgten unterschieden; er hat namentlich die empirische Psychologie als unfähig zur Begründung der Ethik mit Entschiedenheit abgewiesen. Die Anhänger seiner Lehre pflegen gerade hierauf seit jeher viel Gewicht zu legen.[1]) Psychologie sei zwar für die angewandte Ethik nützlich, ja

1) Unter den Neueren z. B. Vorländer [34], S. 18ff. — Vgl. Cohen [3], S. 135ff. Dort sind auch die wichtigsten Belegstellen aus Kant angeführt. — Zahlreiche weitere Belege für Kants Stellung zur Psychologie, aus den verschiedensten seiner Schriften, finden sich in dem mit philologischer Genauigkeit geschriebenen Buche Heglers [8].

unentbehrlich; aber die reine Ethik, die prinzipielle Moraltheorie bedürfe einer anderen, als psychologischen Methode. Empirische Psychologie könne nicht das Geringste zur wissenschaftlichen Begründung der Moral beitragen, denn in der Moralphilosophie handle es sich um die Giltigkeit, und zwar um die absolute Giltigkeit gewisser Urteile, nicht um deren „psychologischen Mechanismus". Die Psychologie könne immer nur das Sein als ein gesetzmäfsiges begreifen; Moralphilosophie und Erkenntnistheorie (zuweilen wird hier auch noch die Ästhetik genannt) hätten die Aufgabe ein Sollen zu begründen.

Der Gegensatz kann in dieser Form nur dadurch aufrecht erhalten werden, dafs man den Begriff der Psychologie oder den des Empirismus künstlich verengert.[1]) Es wird an diesem Punkte viel um bloſse Worte gestritten. Man kann ja nichts dagegen einwenden, wenn jemand den prinzipiellen und, wie mir scheint, wichtigsten Teil der Psychologie des Erkennens mit einem anderen Namen, etwa dem der Transzendentalphilosophie belegt.[2]) Aber das ändert nichts an der Thatsache, dafs die wissenschaftlichen Resultate dieser Transzendentalphilosophie lediglich durch psychologische Analyse von Bewufstseinsthatbeständen gewonnen werden können. Die synthetischen Funktionen des Geistes, auf denen alle Giltigkeit von Urteilen beruht, sind auf keinem anderen Wege aufzufinden, als die sog. psychischen Elemente und deren Relationen.

Kant hat ziemlich Verschiedenartiges unter dem Namen „Transzendentalphilosophie" zusammengefafst; nämlich eine Theorie der räumlichen Relationen, eine Analyse des Zeitbewufstseins und seine Lehre von den subjektiven Bedingungen der Giltigkeit von Erfahrungsurteilen im engeren Sinne. Die

1) Einige Bemerkungen hierzu enthält meine kleine methodologische Streitschrift: „Ist Philosophie ohne Psychologie möglich?" [21].

2) Kant hat hierfür auch den Namen „Metaphysik".

Methode seiner transzendentalen Analytik mufs geradezu als ein Muster psychologischer Analyse angesehen werden. Aber der einfache Satz, dafs rot von blau verschieden ist, oder der, dafs die Tonqualitäten (im Sinne der Tonhöhe) eine eindimensionale Mannigfaltigkeit bilden, dafs in dieser Reihe das c dem e näher liegt als dem h, und viele ähnliche, die in Kants Transzendentalphilosophie keine Stelle finden, sind genau so gut „synthetische Urteile a priori", wie die der transzendentalen Analytik. Sie sind synthetisch, weil sie nicht durch Definition von Begriffen gewonnen werden können — es handelt sich darin um undefinierbare und nur unmittelbar zu erlebende Bewufstseinsthatsachen —; und sie gelten unbedingt für alle Erfahrung. Trotzdem wird niemand bestreiten, dafs diese Urteile lediglich durch Erfahrung gewonnen werden können.[1]) Alles Apriorische ist für Kant gleichbedeutend mit einem nicht weiter Analysierbaren. Und mit Recht bemerkt dazu ein Vertreter der modernen Psychologie: „Auch diese Negation der Analysierbarkeit ist eine psychologische Behauptung; und sie ist so wenig selbstverständlich, dafs sie von den meisten Vertretern der Psychologie und Physiologie in Hinsicht des Raumes für irrig gehalten wird."[2])

Von den Positionen der Kantischen Ethik kann nicht in dem gleichen Umfang, wie von denen der transzendentalen Analytik behauptet werden, dafs Kant thatsächlich auf psychologischem Wege dazu gelangt sei. Aber es läfst sich der Nachweis führen, dafs alle Mängel dieses Moralsystems auf Unzulänglichkeiten der psychologischen Analyse beruhen,[3]) und

1) Vgl. hierzu die Ausführungen von H. Cornelius [4], S. 342 und 440, Anm. 128.

2) Stumpf [33], S. 29.

3) Von Kants Ethik scheint mir die Bemerkung Stumpfs (ibid. S. 29) ganz besonders zu gelten: „Die Vernachlässigung der Psychologie ist nicht, wie man sie vielfach hinstellt, eine nebenhergehende und irrelevante Eigenheit, sondern sie ist ein Grundschaden des Kant'schen Philosophierens."

dafs sein wissenschaftlich wertvoller Kern in psychologischen Einsichten besteht.

Kants Abneigung gegen eine empirisch-psychologische Begründung der Moral erklärt sich vor allem aus seiner oft ausgesprochenen Ansicht, Erfahrung könne nicht zu notwendigen und allgemeingiltigen Urteilen führen.[1]) Diese Anschauung beruht nun lediglich auf einer zu engen Fassung des Begriffs Erfahrung. Unter Erfahrungsurteilen versteht Kant nämlich in solchem Zusammenhang lediglich die Urteile, die auf Grund einer bisher beobachteten Regelmäfsigkeit in dem Zusammen der Erscheinungen die gleiche Regelmäfsigkeit auch für die Zukunft behaupten, die Urteile also, die auf Grund eines begrifflich fixierten Zusammenhangs von unmittelbaren Wahrnehmungen die Erwartung aussagen, dafs unter bestimmten Bedingungen bestimmte Wahrnehmungen wieder werden gegeben sein. Da diese Erwartung enttäuscht werden kann, da diese „empirische" Begriffsbildung immer wieder durch neue (unerwartete) Erlebnisse möglicherweise korrigiert wird, so sind die in Frage stehenden Urteile (zu denen alle rein naturwissenschaftlichen Theoreme gehören)[2]) in der That von blofs relativer Giltigkeit.

Unbedingte Giltigkeit haben neben den analytischen Urteilen, die in der blofsen Zergliederung oder Definition eines Begriffs bestehen, nur die synthetischen Urteile a priori, d. h. diejenigen Urteile, die sich auf die subjektiven Bedingungen

1) In der Vorrede zur „Grundlegung" [17] wird es besonders klar, dafs Kant gerade aus diesem Grunde eine „reine Moralphilosophie" forderte, „die von allem, was nur empirisch sein mag, . . . völlig gesäubert wäre."

2) Die naturwissenschaftliche Methode ist nur ein Spezialfall der empirischen Methode überhaupt. Die unberechtigte Gleichsetzung dieser beiden Begriffe, auf die ich schon in der S. 9 zitierten Schrift hinzuweisen Gelegenheit hatte, richtet viel Verwirrung an; auf diese Unklarheit geht z. B. auch die Polemik Woltmanns [36] gegen die „psychologisierenden Moralphilosophen" zurück.

aller Urteile überhaupt beziehen.[1]) Aber auch diese synthetischen Urteile von absoluter Giltigkeit entstammen lediglich der Erfahrung. Sie gelten absolut, d. h. für alle Erfahrung, weil durch die subjektive Gesetzmäfsigkeit, die sie aussagen, Erfahrung (einer bestimmten Art) allein möglich ist. Aber sie selbst sind erst möglich dadurch, dafs jene Erfahrungen wirklich gegeben waren. Der Blinde kann niemals zu den synthetischen Urteilen a priori, die dem Sehenden über Farben möglich sind, gelangen. So haben die „reinen Verstandesbegriffe" der transzendentalen Analytik notwendige und allgemeine Giltigkeit für alle Erfahrung, weil ihre thatsächliche Giltigkeit eine bestimmte Art von Erfahrung erst möglich macht, Erfahrung nämlich im Sinne von objektiver Erkenntnis, „welche ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen ist".[2]) Aber wer das Denken nicht aus eigener Erfahrung kennt, für den giebt es auch keine Denkgesetze und Denkformen. Nur die psychologische Erfahrung kann uns über psychische Gesetzmäfsigkeiten Aufschlufs geben. So wenig eine leere Zeit gedacht werden kann, und so wenig es räumliche Relationen giebt ohne „Fundamente" (Meinong), d. h. ohne Empfindungsinhalte, die in räumlicher Beziehung stehen, so wenig giebt es Denkformen ohne ein Gedachtes. Die „Formen" der Anschauung und des Denkens können nur an der geformten „Materie" abgelesen, nur von empirisch gegebenen Fällen ihrer Anwendung abstrahiert werden.

Kant ist sich hierüber keineswegs völlig klar gewesen. Nachdem er einmal die „reinen Formen" aus dem psychologisch Gegebenen herausanalysiert hatte, dachte er sie zuweilen als selbständig und ohne allen Inhalt im Bewufstsein

1) Vgl. mit dem Gesagten das vierte Kapitel des oben citierten Werkes von Cornelius [4], insbesondere S. 348—350 und die Anmerkung Nr. 130 auf S. 440; ferner S. 87—99.

2) Kritik der reinen Vernunft [16], S. 114.

existierend. So z. B. gleich im Eingange der transzendentalen Ästhetik: „Wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit u. s. w., imgleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe u. s. w., absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung als eine bloſse Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet.“[1])

Diese Ansicht entwickelt Kant gelegentlich auch inbezug auf die übrigen „reinen Formen“, besonders häufig in der Ethik, wo es sich um die „Form des reinen Willens“ handelt. Diese psychologisch unberechtigte Verselbständigung der bloſsen Formen, die doch niemals anders als an und mit den geformten Inhalten gegeben sind, macht z. B. in der transzendentalen Analytik allein das dunkle Kapitel vom „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ für Kant notwendig. Wäre er sich bewuſst geblieben, daſs er die Denkformen (in der transzendentalen Deduktion) lediglich von den gegebenen psychischen Thatbeständen psychologisch abstrahiert hatte, so hätte er gar nicht mehr zu fragen brauchen, ob und wie diese Formen auf Erfahrung anwendbar seien. Die analoge Frage, die in seiner Ethik immer wiederkehrt, wäre auch hier überflüssig gewesen, wenn er bei der Ableitung der moralischen Formgesetze den allein gangbaren Weg der psychologischen Analyse von vorn herein eingeschlagen und konsequent innegehalten hätte.

In der Ethik hatte Kants Ablehnung der empirisch-psychologischen Methode noch besondere Gründe. Der tiefe Ernst, mit dem er den ethischen Problemen gegenüberstand, legte es ihm von Anfang an nahe, das Sittliche aus aller empirischen

1) [16], S. 49.

Bedingtheit herauszuheben und jenseits derselben den realen Ursprung der Moralität zu suchen, wie auch die Sanktion des Sittengesetzes aus dem im transzendenten Sinne des Wortes „Unbedingten“ herzuleiten. Hierfür war besonders eine Voraussetzung entscheidend: dafs nämlich die moralische Verantwortlichkeit nur unter der Annahme der transzendentalen Freiheit könne aufrecht erhalten werden; und diese Annahme bedeutete eine Uberschreitung aller Erfahrungsgrenzen. Es ist jedoch vor und nach Kant schon oft in überzeugender Weise dargethan worden, wie wenig durch die Berufung auf eine transempirische Kausalität der menschlichen Handlungen für die Frage der moralischen Zurechnung gewonnen wird, wie dadurch im Gegenteil diese Frage erst recht kompliziert, ja geradezu unlösbar wird.[1]) Das Problem der Verantwortlichkeit, das in Kants moraltheoretische Untersuchungen überall hineinspielt, gehört m. E. überhaupt nicht in die ethische Prinzipienlehre. Die Grundfrage der Moral kann unabhängig davon behandelt und beantwortet werden.[2])

Der Rekurs auf die intelligible Welt zur theoretischen Begründung der Moral, dieser Schritt ins Unerfahrbare erklärt sich aufserdem durch eine gewisse Unklarheit, die schon die Fragestellung der Kantischen Ethik beherrscht.

Kant unterscheidet nirgends scharf genug zwischen Moralität oder sittlichem Handeln auf der einen, und moralischer Beurteilung auf der anderen Seite; so schwankt bei ihm der Begriff des Sittengesetzes und der der Willensbestimmung durch das Sittengesetz zwischen zwei sehr

1) In neuerer Zeit z. B. von Herbart [10], S. 26ff. — Besonders klar sind in dieser Beziehung die Ausführungen v. Giżyckis in seiner „Moralphilosophie“ [7], S. 250—277. Man lese übrigens bei Kant selbst [16], S. 440. Anm.: „Unsre Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden.“

2) Diese Anschauung haben schon die Stoiker, meines Wissens zum ersten Mal, vertreten und begründet. cf. die Belegstellen bei Windelband [35], S. 152.

verschiedenen Bedeutungen. Zuweilen ist ihm das Sittengesetz ein Prinzip der moralischen Beurteilung, und „Bestimmung" des Willens durch das Sittengesetz heifst dann nichts anderes als: unbedingt giltige d. i. moralische Beurteilung.[1]) Sehr häufig aber versteht Kant unter dem obersten Prinzip der Sittlichkeit vielmehr ein Prinzip des Handelns, eine objektiv giltige Maxime des Thuns, und daraus fliefst die Forderung einer Willensbestimmung durch das Sittengesetz in dem Sinne, dafs „reine Vernunft für sich allein praktisch werde"[2]), dafs die blofse vorgestellte Form der Gesetzmäfsigkeit jede einzelne Handlung aus sich erzeugen solle.[3])

Diese Verschiebung des Problems genügt bereits, um die empirisch-psychologische Methode aus der reinen Ethik überzeugend auszuschliefsen. Denn thatsächlich ist ein Wollen, das nicht aus irgend einer Lusterwartung oder Wertung entspränge, ein Wollen, dessen einziges Motiv die Vorstellung eines Gesetzes wäre, in keiner Erfahrung gegeben; im Gegenteil — und dessen war Kant sich wohl bewufst —: alle psychologische Erfahrung widerstreitet der Möglichkeit eines in diesem Sinne „reinen" Willens.

So wird es begreiflich, dafs Kant in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", nachdem er bereits seinen kategorischen Imperativ proklamiert hat, immer noch die zweifelnde Frage erhebt, ob es überhaupt eigentliche Moral gebe, ob

---

1) Z. B. Grundlegung [17], S. 20: „zum Richtmafse ihrer Beurteilung."

2) Kritik der prakt. Vernunft [18], S. 37.

3) Grundlegung, S. 15: „Es kann also nichts anders als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, ... sofern sie ... der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen." — Oder Kr. d. pr. V., S. 36/7: „Der Wille wird als unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin als reiner Wille, durch die blofse Form des Gesetzes als bestimmt gedacht." — Ähnlich Grundlegung S. 50 Anm. und viele andere Stellen. Die Anmerkung zu S. 38 der Grundlegung ist zweideutig.

Pflicht nicht ein völlig leerer Begriff sei, und ob sein Moralprinzip auf die Erfahrung Anwendung finde. Von allen „subjektiven Ursachen", von allen empirischen Bestimmungsgründen des Willens, von jeder „psychologischen Natureinrichtung" glaubte er für die Begründung der Ethik absehen zu müssen. Daher das ehrliche Bekenntnis[1]): „Hier sehen wir nun die Philosophie in der That auf einen mifslichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt, oder woran gestützt wird"; daher die geradezu skeptische Wendung am Schlusse dieses tiefgründigen Werkes: „Und so begreifen wir zwar nicht die praktisch unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit."

Bei der Berufung auf die intelligible Welt, die in seinem System prinzipiell die psychologische Analyse ersetzen soll, hat Kant eben selber sich nicht völlig beruhigen können. Er fühlte zuweilen deutlich, dafs damit dem wissenschaftlichen Erklärungsbedürfnis nicht gedient sei. Das ganze Kapitel „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft" in seinem ethischen Hauptwerk[2]) klingt wie ein unfreiwilliges Zugeständnis an die empirische Psychologie. Er bekennt auch hier: „Wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne (welches doch das Wesentliche aller Moralität ist), das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem." Deshalb führt er, ziemlich unvermittelt, den Begriff der „Achtung fürs moralische Gesetz" ein.[3]) Dieses „moralische Gefühl" wird zwischen das moralische Gesetz und die sittlichen Handlungen nachträglich eingeschoben. Aber Kant will keineswegs zugeben, dafs er damit thatsächlich eine psychologische Hilfshypothese macht.

1) Grundlegung, S. 60.
2) [18], S. 87ff.
3) Ähnlich schon in der Grundlegung, S. 14.

Das (nicht näher analysierte) Gefühl der Achtung vor dem Sittengesetz, diese „einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder", soll durch reine Vernunft „unmittelbar praktisch gewirkt" und von allen empirischen Triebfedern des Willens toto genere verschieden sein. Hier unterscheidet sich die Kantische Ethik, trotzdem sie prinzipiell in Gegensatz dazu tritt, sehr wenig von den alten moral-sense-Theorien, die die Aufgabe der Moralphilosophie für gelöst hielten, wenn sie einen isolierten Trieb in der menschlichen Seele ansetzten, von dem sie nicht viel mehr zu sagen wufsten, als dafs er von allen anderen („natürlichen") Triebfedern des Willens durchaus verschieden sei, und eben den moralischen Sinn oder das moralische Gefühl ausmache.

Diese Schwankungen und Unklarheiten beruhen zum gröfsten Teil auf der angedeuteten Ungenauigkeit in der Fragestellung. Die mangelhafte Unterscheidung zwischen moralischer Theorie und Praxis tritt besonders deutlich hervor in der bei Kant öfter wiederkehrenden Bemerkung, empirische Zuthaten „zum Prinzip der Sittlichkeit" seien „nicht allein dazu ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachteilig".[1]) Eine Ethik, die die „reinen" Prinzipien nicht scharf von allen empirischen unterscheide, verdiene „den Namen einer Philosophie nicht", „viel weniger einer Moralphilosophie, weil sie eben durch diese Vermengung sogar der Reinigkeit der Sitten selbst Abbruch thut und ihrem eigenen Zwecke zuwider verfährt".[2])

1) Grundlegung, S. 61; cf. auch die Vorrede.

2) Diese Unklarheit geht bei einigen von Kant stark beeinflufsten Ethikern so weit, dafs sie zuweilen zu dem schlechtesten aller Argumente greifen und (wie das in der Moralphilosophie leider vielfach vorkommt) dem Gegner seine abweichende Überzeugung ins Gewissen schieben. So betont Woltmann [36], (S. 17) mit Berufung auf den grofsen Moralprediger Fichte, das Sittengesetz sei „nicht so sehr ein Wissen, als in erster Linie ein Gewissen". Wer das formale Prinzip nicht anerkenne, dem müsse man eben „die subjective Befähigung zum

Oft scheint es geradezu, als ob Kant einen fundamentalen Gegensatz zwischen Moraltheorie und jeder anderen Art wissenschaftlicher Theorienbildung statuieren wollte. Die „praktischen Begriffe a priori“ sollen sich von allen anderen dadurch wesentlich unterscheiden, dafs sie „die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen (die Willensgesinnung), selbst hervorbringen, welches gar nicht die Sache theoretischer Begriffe ist“.[1]) Hier liegt eine offenbare Verwechslung vor zwischen Moraltheorie und praktischer Sittlichkeit oder Moralität. Dem entspricht der schwankende Sinn, den Kant mit dem Ausdruck „praktischer Vernunftgebrauch“ (im Gegensatz zum spekulativen) verbindet. Zuweilen bezeichnet er damit die theoretische Bemühung um ein Prinzip der moralischen Beurteilung (im Gegensatz zu der Untersuchung anderer Urteile auf ihre Prinzipien hin), — manchmal auch die moralische Beurteilung selbst. Häufig aber ist „praktischer Vernunftgebrauch“ für ihn vielmehr ein Ausdruck für das mit dem Moralprinzip übereinstimmende oder durch die Vorstellung des Sittengesetzes verursachte Handeln.[2])

---

moralphilosophischen Verständnis absprechen“. Ein theoretischer Moralskeptiker könne nicht überzeugt werden, sondern bedürfe vielmehr einer „Kultur“. — Ähnlich äufsert sich zuweilen Vorländer. Gelegentlich [34], (S. 33 Anm.) macht er — und das ist höchst charakteristisch — dem Aristoteles Vorwürfe, weil er der Urheber des häfslichen Gegensatzes von „Theorie und Praxis“ sei. — Mag man es noch so häfslich finden, wenn jemand in seinem praktischen Verhalten sich hinter diesen Gegensatz verstecken will. In der Moralwissenschaft mufs der Unterschied zwischen Theorie und Praxis, zwischen wissenschaftlicher Erklärung und dem zu Erklärenden aufs strengste festgehalten werden.

1) Kr. d. pr. V. [18], S. 80.

2) Eine Anmerkung in der Grundlegung (S. 80) unterscheidet zwischen „Teleologie“ (im Sinne einer teleologischen Naturbetrachtung) und „Moral“ (im Sinne von Moralphilosophie) folgendermafsen: „Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee zur Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine praktische Idee, um das, was nicht da ist ... zu Stande zu bringen“.

Auch Cohen [3], S. 148 ff., statuiert einen prinzipiellen Gegensatz

Bestände in der That die Aufgabe der Moralphilosophie darin, unbedingt giltige Prinzipien des Handelns ausfindig zu machen, so wäre sicherlich die empirische Psychologie unvermögend zur Lösung des Moralproblems. Aber dieses Problem ist überhaupt unlösbar. Denn die Gesamtheit der empirischen Bedingungen einer Handlung ist uns niemals gegeben; über sie läfst sich a priori nicht das Geringste ausmachen. Auf dieser richtigen Erkenntnis beruhen die meisten Einwände, die der ethische Skeptizismus seit Jahrhunderten gegen die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Moralphilosophie erhoben hat. Was Kreibig, in seiner jüngst erschienenen Geschichte und Kritik dieser Geistesrichtung, Stichhaltiges gegen die ethische Skepsis vorzubringen weifs, das läuft alles auf eine Kritik dieser Verschiebung des Moralproblems hinaus.[1])

In Bezug auf einzelne Handlungen kann es synthetische Urteile a priori (im Sinne Kants) nicht geben. Wird die Frage der Moral dennoch so gestellt, so ist der Schritt ins Metaphysische unvermeidlich, so mufs, in mehr oder weniger bestimmter Weise, eine absolute Intelligenz, eine untrügliche Instanz, wie Kant sie in der intelligiblen Welt vermutete, irgendwo angenommen werden. Und damit sind natürlich die Grenzen der Erfahrung überschritten. Ganz anders verhält

---

zwischen moralphilosophischer Einsicht und jeder anderen Art wissenschaftlicher Erkenntnis. Es wird freilich durch seine Ausführungen nicht völlig klar, wie er diesen Gegensatz, wie er das Verhältnis zwischen moraltheoretischer und empirisch-wissenschaftlicher Einsicht sich näher vorstellt; denn den obersten Sätzen der Moralphilosophie soll doch ein höherer Grad von Giltigkeit zukommen, als den sog. Postulaten, die Kant selbst als „Glaubenssachen" bezeichnet.

1) [20] Leider tritt das bei Kreibig, infolge seiner eigenen unzureichenden psychologischen Analyse des Thatbestandes, nicht deutlich genug hervor. Wie denn überhaupt das historisch höchst interessante Werk durch seine sachlichen philosophischen Ausführungen keinen konsequenten Moralskeptiker überzeugen dürfte. Das wird vom Standpunkt des Sozialutilitarismus aus niemals gelingen.

es sich mit der Frage nach einem unbedingt giltigen Prinzip der moralischen Beurteilung von Persönlichkeiten (ihrer Gesinnung nach). Diese Frage ist das wirkliche Grundproblem der Moralphilosophie; und sie läfst sich m. E. durch empirisch-psychologische Analyse eindeutig beantworten, in ganz analoger Weise, wie das Problem der transzendentalen Analytik. Erst nachdem das oberste Prinzip der moralischen Beurteilung, d. h. das absolut giltige Werturteil wissenschaftlich festgestellt ist, können über den moralischen Wert einzelner Handlungen Urteile von bedingter Giltigkeit — durch Anwendung des Prinzips — gefällt werden.

Durch die vorstehenden Ausführungen dürfte der Nachweis erbracht sein, dafs Kants Ablehnung der empirischen Psychologie zur wissenschaftlichen Begründung der Moral im Wesentlichen auf zwei Unklarheiten beruht, einmal in Bezug auf den erkenntnistheoretischen Begriff der Erfahrung, ferner hinsichtlich der moralphilosophischen Fragestellung. Dafs thatsächlich eine rein empirisch-psychologische Theorie der Moral möglich sei, dieser Nachweis wird nicht anders zu führen sein, als durch den Entwurf einer solchen psychologischen Moraltheorie, wie er im Folgenden versucht werden soll.[1])

Vorher jedoch mufs noch auf einen letzten Grund für Kants Mifstrauen gegen eine psychologische Behandlung der ethischen Prinzipienfragen hingewiesen werden: Kant verwarf prinzipiell und mit Entschiedenheit jeden Versuch einer eudämonistischen Begründung der Moral. Andrerseits aber identifizierte er eudämonistische und psychologische Ethik. Gerade deshalb meinte er, mit dem ethischen Eudämonismus auch die psychologische Methode abweisen zu müssen.

1) Kap. III und IV.

Zweites Kapitel.

Der Gegensatz der Kantischen Moralphilosophie gegen den ethischen Eudämonismus.

„Kant hat in der Ethik das grofse Verdienst, sie von allem Eudämonismus gereinigt zu haben.“ Mit diesen Worten beginnt Schopenhauer seine Kritik der Kantischen Moraltheorie,[1]) — eine Kritik, die zahlreiche feine Bemerkungen und auch eine Anzahl treffender Einwände gegen Kants Positionen enthält, trotzdem sie sicherlich den wahren Kern seines Moralsystems völlig verkennt.[2]) Jener einleitende Satz ist gewifs unanfechtbar. Das grofse negative Verdienst der Kantischen Philosophie, das er betont, ist auch von anderen Ethikern, die sonst in wichtigen Punkten von Kant abweichen, vielfach hervorgehoben worden.[3]) Aber es gewinnt mehr und mehr den Anschein, als ob Kants Polemik gegen den ethischen Eudämonismus in neuerer Zeit nicht mehr die ihr zukommende Beachtung fände.

Der im vorigen Jahrhundert vielfach vertretene egoistische Hedonismus ist freilich im Allgemeinen aufgegeben worden; aber er hat nur einer altruistischen oder universalistischen Glückseligkeitsethik Platz gemacht: die, vorzugsweise in England heimische, Theorie des Sozialutilitarismus beherrscht fast das gesamte moralphilosophische Denken unsrer Zeit.

---

1) Preisschrift über die Grundlage der Moral [30], S. 497.

2) Vgl. die Monographie von Otto Lehmann [23].

3) So namentlich von Herbart in der ersten und dritten seiner Reden zum Gedächtnis Kants und in seiner Schrift „Über die Ursachen, welche das Einverständnis über die ersten Gründe der praktischen Philosophie erschweren“ [11], S. 151; 163. [10], S. 19. Neuerdings hat Simmel in einem populär gehaltenen Aufsatz diese Seite der Kantischen Moralphilosophie anschaulich gemacht [32].

Es kann an dieser Stelle nicht eine erschöpfende Kritik dieser Theorie geliefert werden.[1]) Wo das Prinzip der sozialen Glückssteigerung rein zum Ausdruck kommt, wie bei J. St. Mill und v. Gizycki, neuerdings besonders bei Kreibig,[2]) da unterliegt es denselben Einwänden, die gegen das individualistische Glückseligkeitsprinzip seit den Tagen Kants unzählige Male erhoben worden sind. Ja, der soziale Eudämonismus führt notwendig auf seine ungleich konsequentere Stammform, den egoistischen Hedonismus zurück. Die Vertreter des Sozialutilitarismus stellen fast sämtlich die Förderung fremden Glückes als ein notwendiges Mittel zur Erhaltung und Steigerung der eigenen Glückseligkeit dar. Diese dürftige Argumentation kann aber den Sozialutilitaristen selbst nicht genügen.

Sie gelangen von dem Prinzip des egoistischen zu der Forderung eines sozialen Eudämonismus vor allem dadurch, dafs sie, stillschweigend oder ausdrücklich, einen unbedingten moralischen Mehrwert des sog. altruistischen Verhaltens gegenüber dem „egoistischen" annehmen. Diese Voraussetzung, der kritiklose Glaube an den absoluten Wert der gemeinhin als „altruistisch" bezeichneten Gesinnung liegt fast allen sozialutilitarischen, ja der Mehrzahl der modernen wissenschaftlichen Moraltheorien überhaupt, zu Grunde.[3]) So allein kann man über die völlige Unfruchtbarkeit eudämonistischer Moral-

1) Einige Beiträge dazu finden sich in der Dissertation von Kaler, [15], der vielfach zur Unterstützung seiner Polemik auf Kant Bezug nimmt. — Vgl. besonders Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft [31], Bd. I, S. 293—467.

2) [20].

3) Das gilt z. B. von der Ethik Schopenhauers, soweit sie nicht mystisch-metaphysisch begründet ist [30]. — Auch Meinong, ein prinzipieller Gegner des ethischen Eudämonismus, geht in dem ethischen Teile seiner werttheoretischen Untersuchungen [27] überall von dem positiven moralischen Werte des Altruistischen gegenüber dem Egoistischen aus.

prinzipien sich hinwegtäuschen.[1]) Das wird ferner durch verschiedene begriffliche Unklarheiten und Inkonsequenzen ermöglicht, z. B. durch die Einführung des vieldeutigen und nicht genau definierten Ausdrucks „Wohl“ statt Glück oder Lust; besonders aber durch die unvermittelte und mit dem eudämonistischen Prinzip als solchem nicht verträgliche Unterscheidung von Qualitäten der Lust, die neben deren Dauer und Intensität für die moralische Beurteilung entscheidend ins Gewicht fallen sollen. Zu dieser Inkonsequenz sieht sich schon Mill, der Begründer des modernen Sozialutilitarismus, gezwungen.[2])

Die meisten Vertreter des Utilitarismus verlieren im Verlauf ihrer Untersuchungen den einzelnen, empirisch gegebenen Menschen und seine Gesinnung, um deren moralische Beurteilung es sich allein handelt, mehr und mehr aus den Augen und reden schliefslich nur noch von dem äufseren Erfolg menschlicher Handlungen und von den heilsamen oder unheilvollen Folgen gesellschaftlicher Institutionen. Die Höffdingsche Ethik[3]) zeigt besonders deutlich diese Konsequenz eines im Grunde eudämonistischen Prinzips.

---

1) Ich habe daher in einer Vorstudie zu dieser Arbeit das Dogmatische der altruistischen Forderung und ihre Unbrauchbarkeit zum Prinzip der moralischen Beurteilung darzuthun versucht [22].

2) In seiner Schrift: Utilitarianism [29]. Gewisse Lustarten seien um ihrer selbst willen, wegen ihrer „intrinsic nature“ begehrenswerter als andere (S. 12), ohne Rücksicht auf die Dauer und Intensität der Lust und die Sicherheit ihrer Erreichung und Erhaltung. Die Entscheidung wird hier nicht mehr dem in seiner Unbestimmtheit theoretisch so gefügigen „Glückseligkeitstrieb“, sondern einem ebenso unbestimmten „sense of dignity“ zugemutet, den alle Menschen, der eine mehr, der andere weniger, besäfsen. Das ist im Grunde der alte moral sense der Engländer, auf dessen psychologische Analyse eben alles ankäme. Schliefslich giebt Mill sogar zu, es gebe noch andere „wünschenswerte“ Eigenschaften des Menschen neben der Tugend im Sinne des Sozialutilitarismus. Und unter diesen, einer utilitaristischen Begründung spottenden Qualitäten, führt er Tugenden an, die niemand geneigt sein dürfte, aus dem Kreise der moralischen Wertungen auszuscheiden.

3) [13].

Hier gilt es nun, sich ganz energisch wieder auf Kant zu besinnen. Als erster in der gesamten Geschichte der Moralphilosophie — denn noch der indische lebenverneinende Quietismus (wie später Schopenhauers Pessimismus), und selbst die Stoa sind nicht frei von eudämonistischen Tendenzen — scheidet er grundsätzlich und mit peinlicher Genauigkeit alle Fragen der Glückseligkeit von dem Grundproblem der Moral. „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch aufser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille," so beginnt das erste seiner gröfseren ethischen Werke, die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten".[1]) Das Sittliche ist ihm das an und für sich selbst, d. h. unbedingt Gute; dasjenige, dessen Wert nicht von irgend einem darüber hinausliegenden Zwecke abhängig ist, als welcher dadurch bewirkt würde; es ist das unbedingt Wertvolle. Das ist der Sinn seiner theoretischen Forderung eines autonomen Moralprinzips, seiner imponierenden Proklamation einer selbstherrlichen Vernunftmoral, die auch die religiöse Sanktion als Heteronomie abweist; das ist die empirische Bedeutung seines vielfach[2]) mifsverstandenen Begriffs des absoluten Sollens oder der Pflicht um der Pflicht willen. Mag er in der Begründung und weiteren Ausführung dieses Grundgedankens noch so oft fehlgegriffen haben, den Gedanken selbst, den Grundbegriff der Autonomie darf die Moralphilosophie nimmermehr aufgeben. Aller ethische Eudämonismus aber — das hat Kant zu wiederholten Malen nachgewiesen — ist Heteronomie; denn er macht den Wert des Sittlichen, direkt oder indirekt, abhängig von etwas nicht Sittlichem, nämlich von seiner durchschnittlichen Wirkung, näher: von seinem Glückserfolg (für den Handelnden selbst, für andere, oder für alle);

1) [17], S. 1.
2) z. B. von Schopenhauer; vgl. im Folgenden S. 56

er verschliefst sich von vornherein gegen den Gedanken des unbedingten Wertes.

Wie weit die eudämonistische Ethik von diesem Gedanken der Autonomie und damit von dem Kern des Moralproblems sich entfernt, das beweist die jüngste Phase in der Entwickelung des Sozialutilitarismus, die Theorie des Frhrn. v. Ehrenfels.[1])

Er erkennt deutlich einen grofsen Fehler der landläufigen Utilitätsmoral darin, dafs sie die moralische Beurteilung auf einzelne äufsere Handlungen zu beziehen pflegt, statt auf die zu Grunde liegende Gesinnung, die „Gefühlsdispositionen (Charaktereigenschaften), auf deren Vorhandensein oder Fehlen die äufsere Handlung schliefsen läfst". Er betont ferner, dafs es „eine grofse Fülle von Gefühlsdispositionen" giebt, die „für die Allgemeinheit von höchstem Nutzen sind, und darum doch nicht hochgeschätzt werden, so z. B. die Gefühlsdispositionen, welche uns zum Hunger, zum Durst, zur geschlechtlichen Begehrlichkeit befähigen u. dergl. mehr". Daraus zieht er nun die Konsequenz, dafs man die nationalökonomische Theorie des „Grenznutzens" in gewisser Weise auf das ethische Gebiet übertragen müsse. Nur diejenigen Charaktereigenschaften seien ethisch wertvoll, von denen man überzeugt sei, dafs sie „in dem vom Standpunkte der Gesamtheit aus zu erwünschenden Mafse unter den Menschen sich durchschnittlich nicht vorfinden".

Durch diese Modifikation wird zunächst der sozialutilitarische Gedanke reiner als in allen verwandten Theorien herausgestellt: der faktische soziale Nutzen einer jeden Charaktereigenschaft wird zum Mafsstab ihres moralischen Wertes gemacht. Aber die neue Theorie läfst eben deshalb

1) Niedergelegt in der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie" [5]; cf. dazu den Vortrag, den v. Ehrenfels auf dem letzten Psychologenkongrefs gehalten hat, und die darauf gefolgte Diskussion. Kongrefsbericht [1], S. 231—234.

auch das völlig Heteronomische und damit die Unhaltbarkeit des Nützlichkeitsprinzips deutlicher als irgend eine andere erkennen.[1])

Gesetzt, der Charakter eines Menschen, seine dispositionelle Persönlichkeit, bliebe sich eine Zeit lang völlig gleich, so könnte nach dieser Anschauung sein moralischer Wert in derselben Zeit innerhalb der weitesten Grenzen schwanken, ev. auch auf Null herabsinken, je nachdem die Eigenschaften, die bis dahin noch den geforderten Seltenheitswert hatten, inzwischen in anderen entstehen oder sich steigern, denn in demselben Mafse verlören sie an thatsächlicher sozialer Nützlichkeit und könnten unter Umständen auch jeden sozialen Grenznutzen einbüfsen. Was hier zum Mafsstab der moralischen Beurteilung gemacht wird, ist notwendigerweise gänzlich unabhängig von der zu beurteilenden Persönlichkeit. Auch Ehrenfels setzt, Kantisch zu sprechen, den Wert eines „Zustandes" an Stelle des Wertes der „Person". Das durchschnittliche Vorhandensein oder die relative Seltenheit einer Charaktereigenschaft kann der einzelne in keiner Weise mit Sicherheit beurteilen oder beeinflussen. Die durchgängige Bedingtheit der ökonomischen Werte (in ihrer Wertqualität) wird hier auf das sittlich Wertvolle übertragen.[2]) Es ist nur konsequent, wenn v. Ehrenfels, wie die grofse Mehrzahl der modernen Ethiker, jeden Begriff eines absolut Wertvollen aus der Ethik ausgeschlossen wissen will.[3])

1) cf. die von Dr. Riefs und von mir auf dem Kongrefs erhobenen Einwände [1], S. 233.

2) Nur dafs man die Bedingungen des wirtschaftlichen Wertes durch die Vergleichung bestimmter Güterquantitäten mit einzelnen konkreten Bedürfnissen ziemlich genau bestimmen kann, während die Erwünschtheit einer Charaktereigenschaft vom Standpunkte der Allgemeinheit und ihr durchschnittliches Vorhandensein etwas völlig Unbestimmtes und Unbestimmbares sind.

3) Vgl. hierzu und zu dem Folgenden: Kap. IV dieser Abhandlung, namentlich S. 51—55.

Übrigens genügt ihm das utilitarische Prinzip, auch in dieser veränderten Form, nicht zur Erklärung aller ethischen Erscheinungen. Er unterscheidet scharf zwischen sozial-ethischen und individual-ethischen Phänomenen und stellt für die Beurteilung der letzteren ein anderes Prinzip auf, das leider nicht sehr genau empirisch bestimmt und mit dem sozial-ethischen Prinzip in keine feste Beziehung gebracht wird.[1]) Die ganze Unterscheidung zwischen Individual- und Sozial-Ethik gehört aber nicht in die ethische Prinzipienlehre. Wo sie von vorn herein eingeführt wird, beruht das auf jenem Grundfehler der Nützlichkeitsmoral, den v. Ehrenfels selbst rügt, ohne doch die Konsequenz dieser Einsicht zu ziehen (die in der Preisgabe des heteronomen zu gunsten eines tiefer begründeten, autonomen Prinzips bestände), — ich meine den Fehler, dafs von den einzelnen äufseren Handlungen und ihrem Erfolg, statt von der Gesinnung, d. h. von den dispositionellen Charaktereigenschaften und ihrem Verhältnis zu einander, ausgegangen wird.

Hält man streng den Gedanken fest, dafs die Gesinnung den Gegenstand der moralischen Beurteilung bildet, und dafs die einzelnen äufseren Handlungen dafür nur in Betracht kommen, weil und insoweit sie den Charakter des Handelnden offenbaren, so kann man konsequenterweise nicht etwas vom Charakter des Handelnden so Unabhängiges, wie den faktischen sozialen Glückserfolg seines Thuns oder die Seltenheit seiner sozialnützlichen Charaktereigenschaften zur entscheidenden Bedingung seines moralischen Wertes machen. Das sittlich Gute ist dadurch und nur dadurch von allen anderen Werten eindeutig zu unterscheiden, dafs es „ohne Einschränkung", d. h. unbedingt für gut gehalten werden mufs, dafs es seinen Wert in aller möglichen Erfahrung behält. Sittlichkeit, moralischer Wert, ist entweder ein Vorurteil, ein Wort

1) [1], S. 232; besonders [5].

ohne sinnvollen Inhalt, — oder es giebt etwas von unbedingtem Werte.

Und dieses unbedingt Wertvolle kann nicht irgendwo aufserhalb der menschlichen Persönlichkeit angenommen werden, derart, dafs der Mensch nur als Mittel dazu sittlichen Wert hätte; denn dann wäre das sittlich Gute ein blofs bedingt Wertvolles. Das Kriterium des sittlichen Wertes kann nur in der Persönlichkeit selbst gefunden werden; das sittlich oder unbedingt Wertvolle, wenn es überhaupt ein solches giebt, kann nur etwas an der wollenden Persönlichkeit selbst sein, eine spezifische Eigenschaft oder Gesetzmäfsigkeit des menschlichen Willens.

Das alles hat Kant, deutlicher als irgend ein früherer Philosoph, gesehen und gesagt. Und darin besteht, wie mir scheint, sein gröfstes Verdienst um die Ethik. Wenn er das so gestellte Problem mit den Mitteln der empirischen Psychologie nicht für lösbar hielt, so ist das gar nicht sehr zu verwundern in anbetracht des unentwickelten Zustandes der damaligen psychologischen Wissenschaft, in anbetracht ferner der Thatsache, dafs noch heute die grofse Mehrzahl der Psychologen es für völlig aussichtslos hält, die Frage des absolut Wertvollen empirisch-psychologisch in Angriff zu nehmen.

Noch sind gerade diejenigen, die selbst eine psychologische Begründung der Moral fordern, fast sämtlich überzeugt, jede psychologische Ethik müsse notwendig eine eudämonistische sein. Eben das war auch Kants Meinung. Und da er jede eudämonistische Moralanschauung innerlich überwunden hatte und grundsätzlich verwarf, so verwarf er folgerichtig auch die empirisch-psychologische Methode, als welche in der Ethik notwendig zum Eudämonismus führe.[1]) Hier liegt sicherlich der tiefste Grund für Kants Ablehnung der

1) cf. z. B. die ersten drei Paragraphen der Kr. d. pr. V. [18], S. 22—31.

Psychologie zur wissenschaftlichen Begründung der Moral. Hätte Kant und hätten die Vertreter des modernen Sozialutilitarismus darin recht, dafs die psychologische Methode ein autonomes Moralprinzip nicht ergeben könne, so wäre auch Kants prinzipieller Verzicht auf eine psychologische Grundlegung der Ethik voll berechtigt; denn ein heteronomes Prinzip kann das Bedürfnis nach Gewifsheit sittlicher Erkenntnis nicht befriedigen. Freilich, auch die Überschreitung der Erfahrungsgrenzen, wie sie Kant thatsächlich vollzieht, kann diesem Bedürfnis in wissenschaftlichem Sinne nicht genügen: hat doch niemand besser als er bewiesen, dafs jenseits der Grenzen möglicher Erfahrung jede wissenschaftliche Beweisbarkeit und Sicherheit unsres Denkens aufhört, und das Gebiet des Glaubens und der unkontrolierbaren Vermutungen beginnt.

Soll die prinzipielle Ethik nicht in metaphysischem Spekulieren stecken bleiben, soll sie, wie jede andere Wissenschaft, schliefslich zu beweisbaren Sätzen und objektiv giltigen Erkenntnissen gelangen, so darf sie lediglich darauf ausgehen: von Thatsachen der Erfahrung eine (möglichst einfache und möglichst umfassende) empirische Theorie zu liefern. Andere als psychologische Thatsachen stehen dem Ethiker nicht zur Verfügung. Wer also die Anwendbarkeit der psychologischen Methode auf das Moralproblem a priori bestreitet, der bestreitet damit von vornherein die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Ethik.

Ehe jedoch dem ethischen Skeptizismus Raum zu geben ist, mufs in der psychologischen Analyse des empirisch Gegebenen soweit als möglich vorgedrungen werden; es mufs versucht werden, auf diesem allein gangbaren Wege ein brauchbares, d. h. ein autonomes (also nicht eudämonistisches) Moralprinzip zu gewinnen.

Drittes Kapitel.

Zur Psychologie des Wertes.

Die Ethik sucht ein Prinzip für die moralische Beurteilung. Moralische Urteile, wie sie sich auch sonst näher bestimmen mögen, sind in jedem Falle Werturteile. Werturteile, die nicht eine bloſse Zusammensetzung sinnloser Wörter, sondern wirkliche, inhaltlich bestimmte Urteile sind, setzen einen bestimmten psychischen Thatbestand bei dem Urteilenden voraus, — eine gewisse Beziehung seines Wollens und Fühlens zu dem Wertobjekt, die man als Wertung oder Werthaltung bezeichnen kann. Die Grundfrage der Moraltheorie führt daher unmittelbar zu einer psychologischen Analyse der Wertthatsache.

1. Die Wertungen in ihrem Verhältnis zu den Gefühlen und Strebungen.

Das Wertproblem ist eine der am meisten vernachlässigten Aufgaben der Psychologie. Die ältere, rationalistische Psychologie, soweit der Begriff des Wertes für sie überhaupt existierte, suchte die damit bezeichneten Thatsachen fast ausschlieſslich im Gebiete des Denkens und Erkennens. Das durch Wertungen bestimmte, auf Wertvolles gerichtete Wollen war für sie einfach ein „vernünftiges“, durch vernünftige Überlegung geleitetes Wollen. Die Gefühle selbst wurden ja früher in der Regel als eine niedere oder „verworrene“ Art des Erkennens aufgefasst.

Neuerdings wird ziemlich allgemein das Eigenartige, nicht weiter Zurückführbare der aktuellen Gefühls- und Willensphänomene anerkannt. Mag man noch so stark den komplexen Charakter dieser psychischen Erlebnisse betonen; mag man versuchen, Empfindungen und Phantasievorstellungen als ihre Elemente herauszuanalysieren: das, was diese Komplexe von

anderen unterscheidet, was ihnen erst den Gefühls- oder Strebungscharakter giebt, ist etwas Letztes, nur unmittelbar zu Erlebendes.[1])

Den Begriff des Wertvollen fafst man nun heutzutage ziemlich allgemein als gleichbedeutend bald mit dem des Angenehmen oder Lustvollen, bald mit dem des Begehrten oder Erstrebten.

Meinong, dem das Verdienst zukommt, die psychologische Wertfrage wieder in Flufs gebracht und auch ihre fundamentale Bedeutung für die Ethik betont zu haben, führt gleich im Anfang seiner Werttheorie[2]) den Begriff von „Wertgefühlen" ein, die sich näher als eine besondere Art von Lustgefühlen charakterisieren, nämlich als Lustgefühle, die zugleich „Urteilsgefühle" sind, speziell: Lustgefühle, die durch das Wissen um die Existenz dessen, worauf sie sich beziehen (des Wertgehaltenen), vermittelt werden.

Durch naheliegende Einwände sieht er sich veranlafst, (in einer zweiten Veröffentlichung)[3]) diese Position dahin zu korrigieren, dafs auch die Intensität des an die Nichtexistenz eines Objekts geknüpften Unlustgefühls dessen (des Objekts) Wert bestimme. Schliesslich aber[4]) weist er selbst auf die „häufig zu machende Erfahrung" hin, „dafs man ein Objekt zu einer Zeit bewertet" (im Sinne der Wertbeurteilung), „in der zu einer Werthaltung" (im Sinne jenes Existenz- oder Nichtexistenzgefühls) „alle Gelegenheit fehlt, weil es überhaupt noch nicht ausgemacht ist, ob das als künftig gedachte Objekt existieren wird oder nicht." „Ebenso ist es möglich

---

1) Es kann an dieser Stelle auf die Psychologie der unmittelbaren Lust-, Unlust- und Strebungserlebnisse nicht näher eingegangen werden. Ich verweise hierfür besonders auf die einschlägigen Kapitel bei Lipps, „Grundthatsachen des Seelenlebens" [24], sowie auf dessen „Bemerkungen zur Theorie der Gefühle" [26]. — Vgl. aufserdem Cornelius [4], S. 74—80 und S. 362ff.

2) [27], Kap. I. 3) [28], S. 327—346. 4) ibid., S. 343.

und nichts weniger als selten, ein abstrakt Vorgestelltes zu bewerten, ohne seiner Existenz irgend nachzufragen.“ — Das sind gewifs Thatsachen; aber sie fordern eine umfassendere Modifikation der Meinongschen Theorie, als er selbst glaubt. Denn sie beweisen, dafs es psychologische Wertthatbestände giebt, die von dem Dasein der Wertgefühle im Sinne Meinongs unabhängig sind. Folglich läfst sich das Phänomen des Wertes auf diese aktuellen Lustgefühle nicht zurückführen.

Wenn man selbst zugiebt, dafs jedem Werturteil eine bewufste Lusterwartung (für den Fall der Realisierung des Gewerteten) zu Grunde liege, so kann doch diese Erwartung enttäuscht werden: die erwartete Lust tritt unzählige Male nicht ein. Das Werturteil war deshalb nicht weniger thatsächlich; ja es kann trotzdem unverändert bestehen bleiben.

Meinong erkennt diese Schwierigkeit sehr wohl; aber er kann sie nicht völlig beseitigen, weil er vorzeitig einen Begriff des objektiven Wertes einführt,[1]) der mit dem subjektiven Wertthatbestande zunächst gar nichts zu thun hat, und erst nach dessen ausreichender Erklärung verständlich wäre. Er weist darauf hin, dafs vieles wertgehalten werde, was „gleichwohl keinen Wert hat“ (z. B. von Abergläubischen), und dafs, umgekehrt, vieles wirklich Wertvolle nicht wertgehalten werde (z. B. von Unmündigen). Wertvoll sei daher nicht, was wertgehalten wird; sondern: „ein Gegenstand hat Wert, sofern er die Fähigkeit hat, für den ausreichend Orientierten, falls dieser normal veranlagt ist, die thatsächliche Grundlage für ein Wertgefühl abzugeben.“ — Damit ist die Frage nur zurückgeschoben. Es handelt sich zunächst um den subjektiven Thatbestand, der auch bei dem nicht ausreichend Orientierten vorliegt, wenn er thatsächlich etwas wertet, und der (unter Umständen) in dem Werturteil zum Ausdruck kommt: dieses Objekt ist für mich wertvoll;

1) [27], S. 24ff.

oder: ich lege hierauf Wert. Schon ein solches, rein subjektives Urteil besagt mehr, als dafs etwas gegenwärtig lustvoll oder angenehm sei.

Nach Ehrenfels[1]) besagt das Werturteil: ein Gegenstand wird von mir begehrt; etwas ist Gegenstand meines Begehrens. Wertvoll — so kann man seine Theorie kurz zusammenfassen — ist, was begehrt wird. Das kommt dem wirklichen Thatbestand sehr nahe; ja, innerhalb gewisser Grenzen ist es zweifellos richtig. Aber diese Grenzen hat, soviel ich sehe, v. Ehrenfels noch nicht hinreichend deutlich bestimmt.

Um es gleich positiv zu sagen: Wertvoll ist für mich nur, was ich relativ konstant begehre, worauf sich unter gewissen psychischen Bedingungen, d. h. beim Gegebensein bestimmter Teilinhalte, regelmäfsig mein Streben richtet.

Schon die Sprache des gewöhnlichen Lebens unterscheidet in diesem Sinne ziemlich scharf zwischen dem Wertvollen auf der einen, und dem blofs Angenehmen oder dem momentan Begehrten auf der anderen Seite. Wenn ich unerwartet einen Wohlgeruch empfinde oder etwa einen vollen und reinen musikalischen Ton höre, sage ich wohl, diese Empfindungen seien angenehm, lustvoll oder dergl., aber nicht: sie seien wertvoll. (Es sei denn, dafs ich etwas thatsächlich Gewertetes davon abhängig weifs). Die gegenwärtige Lustbetonung eines Inhaltes genügt nicht, damit wir ihm das Prädikat des Wertes zusprechen.[2]) Ebensowenig bezeichnet man das Objekt einer momentanen Laune oder eines plötzlich auftretenden leidenschaftlichen Begehrens schon deshalb als ein wertvolles.

1) [5] und [6].

2) Lusterlebnisse können sogar regelmäfsig wiederkehren, ohne dafs man ihr Objekt wertet, — wenn z. B. das Gefühl selbst (etwa aus moralischen Gründen), oder wenn die erfahrungsmäfsig bekannten Folgen des betr. Erlebnisses negativ gewertet werden. Sein Lustcharakter wird dadurch nicht notwendig aufgehoben.

Dagegen spricht man seiner Gesundheit Wert zu, auch dann, wenn man augenblicklich kein darauf gerichtetes Strebungs- oder Lustgefühl erlebt, (weil man etwa seit längerer Zeit von Krankheit verschont geblieben ist). Wertvoll sind für mich meine Bücher, mein Musikinstrument, mein Wissen, mein Verhältnis zu einem Freunde, und unzähliges Andere, was gegenwärtig weder für mich lustvoll ist, noch von mir erstrebt wird, sofern es nur einem Vorstellungszusammenhang angehört, der mit meinem Streben in einer konstanten Beziehung steht.

Der Besitz eines Gegenstandes, der Erwerb oder die Erhaltung einer Charaktereigenschaft, die giltige Überzeugung von irgend etwas objektiv Wirklichem, überhaupt: jeder denkbare psychische Thatbestand kann unter Umständen für ein Individuum Wert haben oder gewinnen.[1]) Natürlich kann man auch auf etwas Wert legen, das zur Zeit noch gar nicht existiert und thatsächlich vielleicht niemals existieren wird; die Wertung tritt dann eben durch die (systematisch zusammenhängende) Reihe aktueller Begehrungen, die auf die Realisierung ihres Objektes abzielen, in die Erscheinung. Und wenn das so Gewertete realisiert ist, kann es entweder seinen Wert behalten — die zugehörigen Begehrungen richten sich dann auf seine Erhaltung und, als Widerstreben, eventuell gegen seinen Verlust oder seine Minderung —, oder es kann auch seinen Wert teilweise oder ganz einbüfsen; die Lust, die mit jedem Erfolge eines Strebens normalerweise verbunden ist, kann sich sehr rasch vermindern, ja zur Indifferenz herabsinken oder sich in Unlust verkehren; das Objekt kann natürlich auch aufhören, Strebungsobjekt zu sein. Ein naiver Mensch hat z. B. viele Mühe auf den Erwerb einer Wünschelrute verwendet und nun, da er sie besitzt, überzeugt

1) Als „Wirkungs"- oder „Eigenwert" oder als beides zugleich — nach der von Ehrenfels eingeführten Terminologie. — cf. besonders dessen „System der Werttheorie" [6], S. 75 ff.

er sich davon, dafs die erwartete Wirkungskraft ihr nicht zukomme. Deshalb hat doch die betreffende Wertung nicht weniger bestanden. (Ob und inwieweit sie sich auf Grund solcher Enttäuschungen nachträglich modifiziert, ist eine andere Frage).

Die von einer Wertung unter gewissen Bedingungen geforderten aktuellen Strebungen können lange Zeit hindurch gänzlich unterbleiben, ohne dafs die Wertung selbst sich irgendwie verändert: wenn nämlich jene Bedingungen selbst aus irgend welchen, psychologisch vielleicht rein zufälligen Gründen nicht eintreten.

Jemand besitzt z. B. ein Andenken an eine abwesende teure Person und legt Wert auf diesen Besitz; d. h. unter gewissen Bedingungen — wenn etwa ein anderer ihm den Gegenstand streitig machte, oder wenn er ihn verlöre — würde er lebhaft danach streben, ihn zu behalten oder wiederzuerlangen; er würde dafür grofse Opfer bringen u. s. w. Nun ereignet sich ein solcher Fall thatsächlich vielleicht niemals. Dann kommt es auch nicht zu den entsprechenden aktuellen Strebungen. Aber die Wertung kann deshalb unverändert fortbestehen.

In jedem Falle unterscheidet sich eine Wertung von einer einzelnen aktuellen Begehrung durch das angedeutete Moment der (relativen) Konstanz. Man kann die Wertungen kurz als konstante Begehrungen bezeichnen, im Gegensatz zu den einzelnen Begehrungsakten. Dabei ist unter Konstanz nicht etwa die bloſse zeitliche Dauer eines Begehrens zu verstehen (derart, dafs ein einzelner Willensakt, dessen Ablauf längere Zeit in Anspruch nimmt, als Wertung bezeichnet würde, im Gegensatz zu einem kürzere Zeit dauernden); sondern das Charakteristische des „konstanten“ Begehrens, das ich als Wertung bezeichne, besteht, wie schon gesagt, in dem konstanten Zusammenhang zwischen meinem Begehren und einem bestimmten psychischen Thatbestand, also, allgemein

ausgedrückt: in einer konstanten Beziehung zwischen psychischen Inhalten.[1])

Wertungen sind konstante Willensthatbestände im Sinne eines regelmäfsigen Auftretens der entsprechenden Begehrungen. Man kann daher das aus Wertungen entspringende, durch Wertvolles begründete Wollen auch als ein gesetzmäfsiges im Gegensatz zu jedem anderen Streben bezeichnen. Aber das Wort „Gesetzmäfsigkeit" hat dann einen besonderen prägnanten Sinn. Es bezeichnet eine spezifische Eigentümlichkeit oder Form des Willens und nicht blofs die allgemeine Naturgesetzlichkeit, die wir jedem Geschehen, also auch dem psychischen Leben überhaupt und insbesondere auch allen Willensvorgängen, denkend zu Grunde legen, und die man in den Satz zusammenfassen kann: Unter gleichen Bedingungen tritt stets gleiches ein. Die speziellere Gesetzmäfsigkeit des Wertens besteht vielmehr darin, dafs das gewertete Objekt unter gewissen psychischen Bedingungen regelmäfsig begehrt wird, wie auch die anderen Bedingungen des psychischen Geschehens in dem Wertsubject jeweils beschaffen sein mögen.

Wir müssen annehmen, oder vielmehr: wir erleben es unmittelbar, dafs unser psychischer Gesamtzustand fortwährenden Veränderungen unterliegt. Aber nicht alle diese Veränderungen beeinflussen in gleichem Mafse —, nicht alle beeinflussen überhaupt unsere Willensentscheidungen. Der Wille abstrahiert sozusagen von gewissen Modifikationen des psychischen Gesamtinhalts. So selbstverständlich das klingen mag, weil jeder es jeden Augenblick in sich erfährt; es ist

1) Es handelt sich in diesem Zusammenhang immer um Begehrungen oder Strebungen im eigentlichen, d. h. psychologischen Sinne des Wortes. Auf Grund rein physiologischer Übung und Anpassung können bei allen Lebewesen körperliche Bewegungen und Instinkthandlungen regelmäfsig auftreten, die in hohem Grade konstant sind. Diese Thatsachen kommen für die prinzipielle Ethik nicht in Betracht; sie sollen, wie das auch dem Sprachgebrauch entspricht, aus dem Begriff der Wertung ausdrücklich ausgeschlossen werden.

doch von grofser psychologischer Bedeutsamkeit, weil dadurch (ähnlich wie durch die Begriffsbildung) unser psychisches Leben eine bewundernswerte Vertiefung und Potenzierung gewinnt. Wie es für uns kein Denken und keine Begriffe gäbe, wenn jede neue Phase unseres Bewufstseinsverlaufes alle unsere Erwartungen inbezug auf zukünftige Empfindungserlebnisse über den Haufen würfe, so beruht die Möglichkeit und die Thatsache, dafs es Werte für uns giebt, darauf, dafs nicht jede Verschiebung des psychischen Gesamtthatbestandes zugleich eine Modifikation der Bedingungen für alle unsere Begehrungen bedeutet. Wir haben im Gegenteil (positiv ausgedrückt) ganz allgemein die Tendenz, trotz dem ununterbrochenen Wechsel unsrer Erlebnisse, die Ziele unsres Strebens so lange wie möglich als solche festzuhalten.

Ich versuche, das, worum es sich hier handelt, nämlich die Thatsache des Wertens, in schematischer Weise zu verdeutlichen.

Ist unter bestimmten Bedingungen, etwa beim Dasein des Komplexes *a b c*, einmal *z* erstrebt und mit Befriedigung erreicht worden, so tritt dieses inhaltlich bestimmte Streben von Neuem auf, sobald jener Komplex von Teilinhalten *(a b c)* wieder gegeben ist. Solange nicht widerstreitende Erfahrungen gemacht werden — (ein Fall, der später wird ins Auge zu fassen sein) —, solange besteht nunmehr eine konstante Beziehung zwischen dem Thatbestand *a b c* auf der einen und dem Begehren von *z* auf der anderen Seite.

Dabei ist es keineswegs erforderlich, dafs der Komplex der Bedingungen *(a b c)* jemals analysiert werde, d. h., dafs seine Teile: *a*, *b*, *c*, und deren Beziehungen zu einander gesondert zum Bewufstsein kämen. Es können daher an Stelle von *a b c* andere Komplexe: $a_1\ b_1\ c_1$; $a_2\ b_2\ c_2$; $a_2\ b_1\ c_2$ u. s. f. treten, die unter einander und von *a b c* insofern verschieden sind, als die Analyse ihrer Teile, würde sie ausgeführt, verschiedene Resultate ergäbe. Solange die komplexen That-

bestände $a\ b\ c$; $a_1\ b_1\ c_1$ u. s. w. als Komplexe von einander nicht unterschieden werden, solange haben sie die gleiche Wirkung auf das Begehren. Wir werden daher die behauptete konstante Beziehung am besten so ausdrücken

$$(\alpha\ \beta\ \gamma) \rightarrow z,$$

wo $(\alpha\ \beta\ \gamma)$ alle von $a\ b\ c$ nicht unterschiedenen konkreten Komplexe, $\rightarrow z$ das Streben nach z bezeichnet. Natürlich kann nun z gelegentlich auch auf Grund solcher Thatbestände begehrt werden, die von $(\alpha\ \beta\ \gamma)$ für das Bewufstsein mehr oder weniger verschieden sind. In dem Mafse, als solche neuen primären Begehrungen auftreten und einen befriedigenden Verlauf nehmen, bilden sich neue konstante Zusammenhänge:

$$(\alpha\ \gamma) \rightarrow z;\ (\alpha\ \beta\ \delta) \rightarrow z;\ (\gamma\ \delta\ \varepsilon) \rightarrow z, \text{ und dergl.,}$$

neben der, wie ich voraussetze, intakt gebliebenen, alten Beziehung $(\alpha\ \beta\ \gamma) \rightarrow z$. Es ist klar, wie auf diese Weise der Wert von z zu einem immer weniger bedingten wird.

Aber andrerseits kann durch neue Erfahrungen z auch in seinem Werte beschränkt werden oder seine Wertqualität gänzlich verlieren. Ist einmal oder zu wiederholten Malen auf Grund eines Thatbestandes, der dem Symbol $(\alpha\ \beta\ \gamma)$ entspricht, z begehrt worden, ohne dafs die Realisierung dieses Strebens Befriedigung gewährte, so mufs die zu Grunde liegende konstante Beziehung: $(\alpha\ \beta\ \gamma) \rightarrow z$ sich lockern und schliefslich sich lösen. z braucht deshalb nicht seinen ganzen Wert einzubüfsen. Es können ja auf Grund anderweitiger Erfahrungen jederzeit andere Zusammenhänge: $x \rightarrow z$ entstehen und fest werden. Es kann insbesondere die ursprüngliche Beziehung: $(\alpha\ \beta\ \gamma) \rightarrow z$ sich differenzieren und in beschränkterem Umfang erhalten bleiben. In der Regel führt nämlich erst ein Fall der Enttäuschung, wie der soeben angenommene, den Strebenden zu einer eingehenderen Analyse der Bedingungen seines Strebens. Als Resultat dieser Analyse und neuer Strebungserfahrungen ergiebt sich etwa, dafs z nur unter Voraussetzung des That-

bestandes $\alpha\ b_1\ \gamma$ begehrensunwert ist, während im Übrigen die Beziehung $(\alpha\ \beta\ \gamma) \rightarrow z$ in Kraft bleibt. Das Symbol $(\alpha\ \beta\ \gamma)$ als Ausdruck für die Bedingungen, unter denen z regelmäfsig begehrt wird, gewinnt in diesem Falle nur eine etwas engere Bedeutung.

Ein näheres Eingehen auf die mannigfachen Möglichkeiten der Wertbildung und Wertveränderung ist für den Zweck der vorliegenden Untersuchung nicht erforderlich.[1]) Soviel dürfte durch das Gesagte deutlich geworden sein: dafs und inwiefern die Wertungen von den blofsen Begehrungen zu unterscheiden sind. Eine Begehrung ist ein einzelnes aktuelles Erlebnis, das durch das eigenartige Gefühl des Strebens charakterisiert und von Erlebnissen anderer Art unterschieden ist. Eine Wertung ist ein konstanter Zusammenhang zwischen einem inhaltlich bestimmten Begehren und einem Komplex von Teilinhalten als regelmäfsiger Bedingung dieses Begehrens. Man kann demnach die Wertungen auch als Dispositionen zu bestimmten Begehrungen bezeichnen.[2])

---

1) Ich verweise dafür auf die oben citierten werttheoretischen Arbeiten des Frhrn. v. Ehrenfels.

2) Man vergleiche in Wundts Ethik [38] den Begriff der Begehrungsdisposition (S. 479) und der „Gemütsrichtung“ (443), sowie die Unterscheidung zwischen vorübergehenden und bleibenden Motiven (477/8). — Gelegentlich stellt Wundt auch „aktuelle“ und „potentielle Motive“ einander gegenüber. Als aktuelle bezeichnet er alle Motive, die „thatsächlich zur Wirksamkeit im Wollen gelangen“; als potentielle diejenigen, „die als gefühlsärmere Elemente des Bewufstseins unwirksam bleiben“; (ibid. S. 440). Diese begriffliche Unterscheidung deckt sich nicht völlig mit der von mir vollzogenen: zwischen Wertungen und aktuellen Begehrungen. Eine Wertung bleibt notwendig ein blofs „potentielles“ Begehren, solange die komplementären Bedingungen für ihre Aktualisierung, d. h. die Inhalte, die mit den entsprechenden Begehrungen in konstantem Zusammenhange stehen, nicht gegeben sind (cf. oben S. 35). Sind diese auslösenden Bedingungen thatsächlich gegeben, so kann die zu Grunde liegende Wertung in relativ sehr gefühlsstarken aktuellen Begehrungen zur Erscheinung kommen. Und dabei wird nicht etwa potentielle psychische Energie derart in aktuelle „umgesetzt“, dafs

Eine Wertung hört nicht auf zu existieren, wenn auch ihr Objekt lange Zeit hindurch nicht aktuell begehrt wird; nur müssen die entsprechenden Begehrungen in dem Sinne psychisch „vorhanden“ bleiben, dafs sie unter bestimmten psychischen Bedingungen, d. h. sobald ein bestimmter Komplex von Teilinhalten gegeben ist, thatsächlich regelmäfsig auftreten, welches auch im Übrigen der jeweilige psychische Zustand des Wertenden sei.

Meinong und v. Ehrenfels haben die hiermit bezeichneten Thatsachen keineswegs übersehen. Zuweilen legen sie die soeben entwickelte Anschauung vom Wesen des Wertes sogar stillschweigend ihren Ausführungen zu Grunde.[1]) v. Ehrenfels bemerkt gelegentlich, unter dem für den Wert charakteristischen Begehren sei „nicht ausschliefslich ein aktuelles, sondern ebensowohl ein mögliches Begehren oder, was dasselbe, eine Begehrens-Disposition zu verstehen“.[2])

---

nun das potentielle Begehren als solches aufhören müfste zu existieren. Vielmehr pflegt eine Wertung neben und nach ihrer Aktualisierung unverändert in dem oben definierten Sinne fortzubestehen: wenn die auslösenden Bedingungen wieder gegeben sind, begehren wir von Neuem aktuell in der gleichen Richtung. Der konstante psychische Zusammenhang, der das Wesen jeder Wertung ausmacht, wird sogar ceteris paribus dadurch gefestigt, dafs die zugehörigen aktuellen Begehrungen eintreten.

1) Meinong [28] S. 342: „Streng genommen, kann ich also den Wert eines Objekts niemals „„fühlen““ . . . . (Es) leuchtet ein, dafs es ein Mifsverständnis wäre, etwa das Wort „„Wertgefühl““ im Sinne eines darin zu fühlenden Wertes zu nehmen.“ Dem „Wertgefühl“ soll „charakterisierende Bedeutung in der Wertthatsache zukommen“: „man wird sich aber zu hüten haben, die Verbindung, durch welche hindurch diese Charakteristik erfolgt, für eine engere zu halten, als sie in Wahrheit ist.“ Schliefslich wird das Wesen der „Bewertung“ von Meinong in das Werturteil verlegt. — Das Moment der Konstanz oder spezifischen Gesetzmäfsigkeit, worin mir das Charakteristische der Wertthatsache zu bestehen scheint, tritt nirgends deutlich hervor. Eine Wertung bleibt, was sie ist, mag sie nun von dem Wertenden richtig oder falsch, mag sie auch überhaupt nicht von ihm beurteilt werden. (cf. im Folgenden S. 41—44.)

2) [5], S. 209. Ähnlich [6], S. 67 oben; allerdings findet sich kurz

Das potentielle oder besser: konstante Moment in jeder Wertung mufs als charakteristisches Merkmal in die allgemeine Wertdefinition aufgenommen werden; denn dadurch gerade unterscheidet sich die Wertung von dem einfachen aktuellen Begehren. Dieses für sich allein macht noch keinen Wert, und die Wertung ist mehr als ein aktuelles Begehren oder eine bloſse Summe von Begehrungsakten.

Wenn auch die Sprache des täglichen Lebens nicht ganz konsequent die Wertungen von den einzelnen Strebungen unterscheiden sollte: für die Wissenschaft ist diese empirisch geforderte begriffliche Unterscheidung, wie ich glaube, unentbehrlich und von groſser Tragweite. Sie ist für die Moraltheorie genau so wichtig, wie für die Erkenntnistheorie die analoge Unterscheidung zwischen Begriffen und unmittelbaren Wahrnehmungen.

Der Gegensatz, um den es sich handelt, wird besonders deutlich durch diese Analogie: Jede Wertung verhält sich zu den ihr zugehörigen aktuellen Begehrungen, wie der Begriff von etwas objektiv Existierendem zu den einzelnen Empfindungen, die er zusammenfafst; objektiv ausgedrückt: wie das Ding zu seinen sinnlichen Eigenschaften oder Erscheinungen.[1])

---

vorher der Satz: „Jeder einzelne Wert besteht . ., genau genommen, nur für ein bestimmtes Individuum zu einer bestimmten Zeit.“ — Gewifs sind die „Gefühlsdispositionen der Menschen“ nicht unveränderlich; aber wir würden gar nicht von Dispositionen sprechen, wenn wir nicht damit etwas relativ konstant Existierendes bezeichnen wollten. — Völlig klar ist es mir übrigens aus den Schriften von Ehrenfels nicht geworden, was er unter „Gefühlsdispositionen“ versteht und wie er sich speziell ihr Verhältnis zu den „Begehrens-Dispositionen“ denkt.

1) Man könnte demnach die Wertungen im Gegensatz zu den aktuellen Begehrungen allgemein als „objektive“ Willensthatsachen bezeichnen. Aber wegen der Vieldeutigkeit des Ausdrucks „objektiv“ (vielfach nennt man nur die auf richtigen Urteilen beruhenden Wertungen „objektive“), glaubte ich diese Terminologie vermeiden zu sollen.

Lebenslauf.

Ich, Felix Emil Krueger, wurde am 10. August 1874 in Posen geboren. Im Februar 1893 bestand ich auf dem Friedrich-Wilhelms-Gymnasium zu Posen die Abgangsprüfung. Von Ostern 1893 bis Ostern 1894 studierte ich auf der Universität Strafsburg i. E. besonders Logik, Psychologie und Geschichte der Philosophie bei den Professoren Windelband und Ziegler. Während der beiden folgenden Semester besuchte ich in Berlin neben historischen, nationalökonomischen und naturwissenschaftlichen Vorlesungen (v. Treitschke, Schmoller, du Bois-Reymond) insbesondere die philosophischen Übungsstunden der Professoren Paulsen und v. Giżycki, Vorlesungen der Privatdozenten Dr. Simmel, Dr. Dessoir und Dr. Schumann, sowie das von Prof. Stumpf geleitete psychologische Institut. Von Ostern 1895 bis zu meiner Promotion im Juli 1897 studierte ich in München Nationalökonomie bei Prof. Brentano, Physik bei Prof. v. Lommel und aristotelische Philosophie bei Prof. Frhrn. v. Hertling; vorzugsweise jedoch Psychologie und alle philosophischen Fächer unter Leitung der Herren Prof. Dr. Lipps und Dr. Cornelius, deren Vorlesungen und Übungskurse ich während dieser fünf Semester regelmäfsig besuchte.

Allen diesen Gelehrten, ganz besonders Herrn Prof. Dr. Lipps, der jederzeit in bereitwilligster Weise meinen wissenschaftlichen Interessen entgegenkam, Herrn Privatdozenten Dr. Cornelius, der auch in persönlichem Verkehr mir reiche Anregung zuteil werden liefs, und Herrn Prof. Dr. Ziegler, der seit meinem ersten Semester an meiner wissenschaftlichen Entwickelung freundlichen Anteil nahm, sage ich aufrichtigen Dank.